

DEVIR TRADUÇÃO DAS ETNOGRAFIAS URBANAS

Guilherme Marinho de Miranda

Universidade Federal de Minas Gerais

gmarinhom@gmail.com

Introdução

Com o propósito de transformar as cidades e os modos de produção do espaço contemporâneo, alguns arquitetos e urbanistas optam por sair de seus quadrados em busca de outros campos de conhecimento, elegendo como destino a antropologia e a geografia, especialmente. De quando em vez encontramos um urbanólogo empenhado em “realizar uma etnografia” ou “fazer uma cartografia”, convencidos de que a inovação passa pela via da integração das práticas de campo. No entanto, poucos são os estudos interdisciplinares que alcançam uma reflexão crítica sobre os desafios metodológicos próprios ao diálogo entre esses saberes. No trânsito desconfortável por territórios estrangeiros, mesclam-se desejos, equívocos e insights de quem se aventura para além das fronteiras científicas, ávido de novos modos de saber, impávido de viver a diversidade contemporânea dos mundos. Mas, afinal, como afinar a compreensão sobre nosso habitat através da aproximação entre o urbanismo, a antropologia e a geografia?

Antes de mais nada, deixemos claro de onde falamos. Consideramos que a porosidade dos limites que separam estes territórios científicos requer a firmeza de um gesto fundamental, isto é, a superação dessas linhas imaginárias em prol das misturas. Nosso ponto de partida é a possibilidade de construir uma linguagem comum numa zona de contato extra ou transdisciplinar, entre saberes não-hegemônicos ou sim. Ademais, precisamos considerar a pertinência de outros modos de produção do conhecimento e de outras reflexões sobre o sentido de coabitação dos mundos. Sendo nosso propósito a comunicação e o diálogo entre saberes diferentes, consideramos a alteridade, o ponto de vista do outro e a radical diversidade cosmológica como bases fundamentais de uma reflexão crítica sobre o espaço contemporâneo. Em suma: enquanto procuramos atravessar pontes entre disciplinas modernas, caminhamos também em direção à criação de uma extradisciplinaridade onde a meta da integração pode ser superada pela arte de viver a diversidade dos mundos.

Aventamos aqui a possibilidade de traduzir um espaço. Trata-se de uma reflexão crítica sobre a diligência dos estudos urbanos orientada pela figura do tradutor. Buscamos um método cujo cerne é a construção de sentidos, a percepção de relações, o estabelecimento de

íntimas conexões. Apostamos, assim, em práticas de campo e em escritas de gabinete que não se interessam em explicar o mundo com razão, em descrever os lugares com objetividade, em buscar a verdade única. Apontamos para a possibilidade metodológica de dizer quase a mesma coisa sobre um contexto espacial, isto é, a relatividade da verdade universal e específica, ao mesmo tempo. Responsável pela mediação entre mundos, o tradutor procura a aliança entre pontos de vista particulares, o do urbanista que sai do gabinete para tentar ligar suas teorias acadêmicas a práticas de campo e o do xamã ameríndio que entra na cidade em busca das ligações cosmológicas correspondentes à urbanização ocidental. Enfim, propomos um exercício de interpretação do “código geográfico” do xamã que nos instiga a pensar o devir tradutor dos etnógrafos urbanos.

Para isto, precisamos aprender a deslocar o olhar, saber transitar entre regimes ontológicos opostos, discernir o multiculturalismo e o multinaturalismo. Mobilizamos, portanto, a epistemologia ontológica do perspectivismo ameríndio, sintetizado por Eduardo Viveiros de Castro (1996), e seguimos as pistas acerca do fenômeno do xamanismo, indicadas por Manuela Carneiro da Cunha (1998). Evocamos também uma viagem de campo através do espaço geopolítico de uma tríplice fronteira, cujo desígnio era se tornar geógrafo e cujo efeito foi ser afetado pela possibilidade de vir a ser tradutor.¹ Expandindo os sentidos dos meandros próprios aos rios acreanos, colocamos foco num contexto histórico e geográfico específico, isto é, o espaço das relações sociais criado pelas redes fluviais do rio Juruá, durante o boom da borracha, na virada do século XIX. Associamos, assim, reflexões teóricas, práticas de campo, narrações, geografia e história, apostando na via dos devires, isto é, “das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível”².

É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmológicos aqui contrastados – o que chamei de ‘ocidental’ e o que chamei de ‘ameríndio’ – são, do nosso ponto de vista, impossíveis. Um compasso deve ter uma de suas pernas firmes, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos ‘cultura’, submetendo assim a nossa ‘natureza’ a uma inflexão e variação contínuas. (...) Mas não devemos esquecer em primeiro lugar que, se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe.³

¹ Favret-Saada, J. 1990, Être Affecté, *Gradhiva – Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, n.8. pp. 3-9.

² Deleuze, G. & Guattari, F. 1997, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, São Paulo, ed. 34, p.19

³ Viveiros de Castro, E. 2002. Perspectivismo e multiculturalismo. A inconstância da alma selvagem, São Paulo, Cosac Naify, p.398.

Vale destacar, por fim, mais uma premissa. Consideramos a possibilidade de pensarmos o que chamamos de “cultura” ou “cultura urbana” como um traço universal da contemporaneidade, algo que atravessa todos os corpos. Por outro lado, podemos submeter a ideia moderna de “natureza” a uma inflexão e diferenciá-la a partir da especificidade dos corpos urbanos do mundo. Em suma, ao nos aproximarmos do modo de pensar dos xamãs ameríndios, estes “seres transespecíficos”⁴, abrimos a possibilidade de deslocar cosmologias urbanas, até assimilarmos outros modos de ir a campo. Ortogonalmente posicionado em relação à via da interdisciplinaridade descritiva, situa-se a transdisciplinaridade narrativa e a tradução do espaço inspirada pelo pensamento ameríndio. Esperamos, assim, tocar profundamente as raízes ontológicas da epistemologia moderna ocidental.

O código geográfico do xamã

Durante um trabalho de campo na tríplice fronteira entre Bolívia, Peru e Brasil, subimos um rio transnacional com a intenção de encontrar o povo Machineri, na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre. Seria meu “primeiro contato” com um espaço tribal ameríndio. Fomos recebidos amigavelmente pelo pajé que logo inaugurou o diálogo me indagando: “– *O senhor é antropológico?*”. Embora tenha ficado surpreso com a semântica, topei o desvio e respondi sem hesitar: “– *Não, sou geográfico.*”. Com um sorriso meio enigmático no rosto, ele me serviu uma dose de caçuma, me olhou e concluiu: “– *Todos nós somos!*”. Com um gole inteiro de cachaça de mandioca, registrei o sabor da primeira conversa com um xamã ameríndio. Até hoje guardo o gosto singular daquela bebida de difícil digestão e sigo assimilando os sentidos que aquela rápida conversa pode apontar. É curioso pensar que uma singela passagem de uma longa viagem de campo permaneça a ecoar na memória em busca de um destino, a ponto de revelar novos insights e, enfim, transformar uma imagem numa práxis. Encontramos um sentido real de alteridade quando damos conta de como fomos afetados pelos propósitos dos mundos que visitamos. Anos depois, de volta ao tempo do gabinete, ao espaço da escrita, muitas são as vias que nos levam a dizer algo sobre nossas práticas de campo. Aqui, no interessa discutir como essa breve conversa entre um xamã ameríndio e um pesquisador moderno⁵, entre um “nativo” e um “forasteiro”, pode vir a criar

⁴ Viveiros de Castro, E. 1996, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v.2, p.117. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005 [Acessado em 5 de dezembro de 2014]

⁵ O ser geográfico que ainda não via como antropológico era na verdade um bacharel em ciências econômica que esta estava ali, às margens do Acre, com a intenção de compreender a natureza política de um projeto arquitetônico peculiar: a Ponte da

novos sentidos às práticas de campo contemporâneas, a partir de espaços de fronteiras amazônicas, através de urbanidades transdisciplinares.

A urbanização crescente da região amazônica e a presença cada vez mais marcante dos xamãs no cotidiano das cidades abrem espaço à perspectiva do contraste entre a cosmologia moderna ocidental e da cosmologia ameríndia. Optamos por perspectivar o contraste entre os pontos de vista do xamã e do geógrafo apostando que, nesta zona de contato, parece residir uma possibilidade de transformação de nossas práticas científicas sobre o espaço urbano. Que tais práticas sejam inspiradas pelos geógrafos, parece mais fácil perceber, mas por que perspectivar o xamã?

Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Viveiros de Castro, 1996). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor.⁶

Alguns estudos antropológicos sugerem que o crescimento do xamanismo coincide com a crise de instituições políticas de tipo tradicional, em todo o ocidente amazônico e noutras regiões da América.⁷ Em situações históricas de dominação, quando povos são capturados pela lógica global hegemônica, novas práticas xamânicas locais tendem a florescer. Considerando as escalas geográficas e os sentidos de localização envolvidos nestas práticas, podemos também pensar o xamanismo como um fenômeno espacial a ser traduzido. Como pensar a tradução deste espaço?

O espaço fractal da rede

Quando os ritmos de um lugar passam ser comandados pelas engrenagens do mundo global, surge uma abertura à compreensão e à atribuição de novos sentidos à vida cotidiana. Manuela Carneiro da Cunha (1998) destaca esta possibilidade em seu ensaio sobre o xamanismo e a tradução. Interessada na transformação das práticas xamânicas ameríndias em situações de colonização, a antropóloga constrói uma reflexão inovadora de caráter explicitamente espacial. Suas considerações nos estimula, inclusive, a pensar as relações entre os momentos da produção do espaço⁸, conforme apontado por Henri Lefebvre (1974).

Integração, sobre o Rio Acre. Trata-se de um projeto arquitetônico transfronteiriço, concluído em Jan/2006, que altera a conexão entre as cidades vizinhas de Assis Brasil (Brasil) e Iñapari (Peru), expandindo a malha rodoviária da BR-317.

⁶ Carneiro da Cunha, M. 1998, p.12.

⁷ Gruzinski, 1988 (no México); Vainfas, 1995 (entre os Tupinambás); Wright & Hill, 1992, Hugh-Jones, 1996 (nos Vaupés)

⁸ Assumimos como premissa o conceito de espaço proposto por Henri Lefebvre (1974) que considera que todo o espaço é político, historicamente situado, e produzido socialmente. Superamos assim, qualquer possibilidade de restringir o espaço a um fenômeno físico ou mental.

Encarnando à sua maneira o espírito do tradutor, a autora constrói relações entre as representações espaciais dos xamãs, seus modos de percepção do mundo e os modos de organização sociopolítica dos povos ameríndios, em geral. Para isto, ela toma como mediação a imagem espacial da rede fractal que se torna uma ponte para a tradução do “código geográfico” do xamã.

Fractais são estruturas geométricas complexas, geralmente associadas às “formas da natureza”, que instituem um padrão estético cujo mote é o infinito. Imagens abstratas ou concretas que pretendem mediar a compreensão da onipresença do universal e do particular, as características do todo infinitamente multiplicadas em cada parte. Dizer que o espaço de uma organização é do tipo fractal significa que cada unidade sociopolítica é semelhante às unidades que a englobam. Estamos diante, portanto, de comunidades autônomas que se agrupam em unidades mais amplas seguindo uma ordem espacial padrão.

Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a mesma forma se repita: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se as considere. (...) Da família extensa à unidade local, desta à unidade regional, geralmente definida pelo rio ou por um segmento do rio, à província, desta à etnia e à “nação”, cada uma dessas unidades se reveste da mesma forma.⁹

Eis aqui uma primeira sinalização do caminho que busca a ressonância entre mundos. Decifrar o “código geográfico” de um ser que traduz as línguas do que denominamos por natureza passa pela interpretação disso que reveste e dá forma às diferentes escalas, isso que parece inexorável às unidades sociopolíticas do mesmo tipo, essa coisa do rio que causa uma sensação de alteridade nos seres humanos. Encontraremos uma boa tradução da prática do xamã na medida em que alcançarmos os sentidos das relações que ele cria com o meio.

Parece que estamos diante de um certo exercício de tradução do mundo do meio. Seria o caso de buscar as conexões entre a aparência fractal da rede fluvial e a essência do ser que habita um rio atravessado por fractais? Como conectar o espaço da vida cotidiana de uma rede fluvial amazônica com o espaço urbano concebido por uma rede de comércio global? Seria a tradução do espaço um modo de fazer ligações entre imagens espaciais, práticas espaciais e espaços da vida cotidiana? Talvez resida aí uma pista para a coerência relativa entre os diferentes pontos de vista particulares.

A respeito da organização espacial em rede dos povos indígenas subandinos do período colonial, Manuela Carneiro da Cunha (1998) destaca um ponto particularmente importante. Embora a topologia do vasto território Aruaque seja uma expressão pertinente do

⁹ Carneiro da Cunha, Manuela, 1998, p. 9

estado da rede, “dois lugares, no entanto, fazem exceção nessa cartografia fractal: o Pongo Maenike, ‘ponto culminante do xamanismo [...] [e] ponto de encontro de viagens oníricas ou narcóticas, escreve Renard-Casevitz (1993:27), e o Cerro de la Sal, fonte do sal utilizado, simultaneamente, como gênero alimentício e como moeda.”¹⁰ Ambos são considerados como “lugares especiais” e, de certa forma, cumprem o papel de convergência entre fluxos de pessoas e processos sociais.

Para traduzir o código geográfico xamânico precisamos apontar para um contexto histórico específico, isto é, falar da transformação de relações locais decorrente da extraordinária demanda global por borracha, em meados do século XIX. Focalizamos, assim, o espaço local e global do sistema de aviamento, uma rede fractal em transformação durante o *boom* da borracha. Consideramos relevante, ademais, a explicitação do contexto geográfico correspondente: estamos olhando para a imagem fractal da rede fluvial do Juruá. “Rio mais tortuoso do mundo, com mais meandros do que o Mississipi, o Juruá é um caso extremo, no sentido de que, em sua bacia, ao contrário, por exemplo, do Purus, o comércio se fazia unicamente por via fluvial. Aqui, o sistema desposava a própria geografia.”¹¹ Assim, para expandir nossa consciência histórica, geográfica e cosmológica, vamos subir e descer rios amazônicos, percorrer seus meandros, buscar a trama relacional que envolve os sentidos de localização do xamã.

A rede fractal do aviamento

O olhar que percebe as virtualidades contemporâneas vai em busca dos vestígios que nos permitem conectar, no presente, futuros possíveis. A ocupação dos territórios que formam o atual Estado do Acre ocorreu de múltiplas maneiras, mas pode ser pensada a partir do cruzamento de quatro ondas migratórias: a dos índios, a dos nordestinos, a dos sulistas e a dos haitianos. Desde os primórdios, aquela Floresta Amazônica foi povoada por grupos indígenas de etnias diversas. Entre guerra e paz conviviam os grupos pertencentes a dois troncos lingüísticos distintos.¹² Com a chegada dos colonizadores europeus, com o movimento

¹⁰ Carneiro da Cunha, p.104

¹¹ Idem.

¹² No Acre, na segunda metade do século XIX, viviam cerca de 150 mil índios, distribuídos entre 50 etnias. No ano de 2001, a FUNAI notificou a existência de 10.478 índios em todo, distribuídos em 12 povos. (<http://www.povosdamazonia.am.gov.br>, acessado em 23 de junho de 2014). Os grupos que falavam a língua Pano distribuíam-se predominantemente ao longo dos rios Juruá, Tarauacá, Jordão, Gregório e outros que compunham a bacia do Juruá. Os grupos Aruak habitavam a região do Purus, do Acre e Abunã. Os grupos de língua Pano penetraram na região do Juruá por volta do século XVII, representados pelos extintos Auanateos, Manobabos e Conivos. Existem evidências de que a região do Juruá, antes da entrada dos grupos Pano, era habitada pelos Aruak, de lá desalojados pelos grupos Pano, que vieram da região dos rios Ucayali e Marañon, de onde foram escoraçados pelos colonizadores espanhóis. (CALIXTO, 1982, p.16)

progressivo de ocupação rumo ao interior do continente, a população autóctone é capturada e transformada em mão-de-obra barata para sustentar a exploração daquelas “tierras no descubiertas”.¹³ Eram os índios, muitas vezes, que conduziam as canoas, carregavam os materiais e erguiam as edificações. Eram eles, também, os principais responsáveis por detectar e coletar as “drogas do sertão” a serem enviadas para a Europa. A extração do látex, para a produção de goma elástica, foi o principal motivo da colonização do Alto Juruá e demais territórios do Acre.¹⁴

Mas a escravidão indígena não bastou. Cobiçada por países euroamericanos, a borracha precisava de mão-de-obra abundante para ser extraída e justificava, assim, um estímulo à migração de trabalhadores para a Amazônia. De simples “droga do sertão”, o látex passa a desempenhar um papel radical na transformação das relações socioeconômicas e políticas, em múltiplas escalas, do local ao global. O seringal tornou-se, assim, a primeira grande unidade produtiva da Amazônia.

Circunscrito por uma caprichosa geometria de árvores-da-borracha (*Hevea brasiliensis*), o seringal definia um núcleo de hierarquias, como se fosse um distrito urbano transposto ao interior da selva. Sucintamente, sua estrutura era dividida em duas vertentes: os seringalistas-comerciantes, localizados no barracão, e os fregueses-seringueiros, espalhados pelo interior da mata. Porém, muitos eram os contrastes no seio de sua organização social. Fruto do encontro *sui generis* entre o patriarcalismo nordestino – com suas relações de apadrinhamento e compadrio – e as diversas tradições indígenas, o seringal pode ser considerado a expressão de hierarquias das sociedades do engenho sendo transformadas por contextos amazônicos.¹⁵

A partir de meados do século XIX, com o crescimento vertiginoso da demanda por

¹³ Pertencente à Bolívia e ao Peru, a região dos altos rios amazônicos era assinalada nos mapas do século passado como “Tierras no Descubiertas”.

¹⁴ O Acre foi uma realização brasileira do século XIX, posto que a descoberta da vulcanização por Thomas Hancock na Inglaterra em 1844 e por Charles Goodyear nos Estados Unidos, também no mesmo ano, permitiu um amplo processo da industrialização da matéria-prima. Com o processo de vulcanização, John Boyd Dunlop inventou os pneumáticos em 1888 e, a partir de então, estes passaram a substituir as rodas de aro de ferro das carruagens. Logo após, consolidou-se a evolução de algumas invenções que também precisavam da borracha (1875: 1a. indústria de bicicleta; 1903: Ford Motor Company). Assim, a Amazônia e, em especial, o território acreano, passou a ser a única fonte mundial da goma elástica.

¹⁵ A gestão do seringal era feita pelo *patrão*, pelo *gerente* e pelo *guarda-livros*. Tudo funcionava sob as ordens deles. Num patamar inferior, encarregados do controle e do atendimento do armazém achavam-se os *caixeiros*. Fazia parte também do grupo que desempenhava as atividades na sede, os *caçadores*, os *mariscadores*, os *canoeiros* e os *homens do campo* encarregados dos animais e da alimentação dos detentores do poder no seringal. Trabalhando na intermediária, isto é, fazendo a ligação entre a selva e a sede do seringal, apareciam os *comboeiros*, que transportavam em comboios de burros, pelos varadouros, os víveres e mercadorias para os extratores mais distantes, e que traziam, sem perder tempo, as pelotas de borracha para o barracão. Mais distantes, já no interior da selva, encontrava-se o *mateiro*, figura encarregada de fazer o reconhecimento das árvores para a exploração, procedendo a demarcação preliminar das estradas e responsável também pela orientação do trabalho inicial do seringueiro. O *toqueiro*, seu auxiliar direto, desmatava o caminho e dava forma às estradas de seringa. Perdido em seu *tapiri*, encontramos no fundo da floresta, como último elo da estrutura, o *seringueiro-extrator*, o responsável pelo sustento econômico de toda a rede (Rancy, 1981, pp. 81-7).

borracha, o seringal insere-se no sistema de aviamento submetendo seus espaços de vida cotidiana aos mecanismos de financiamento concebidos por grupos econômicos internacionais. A razão global impunha uma organização produtiva que mantinha todas as partes do sistema reunidas. Este era o segredo que assegurava o lucro potencial a cada uma das partes. A rede do sistema de aviamento era concebida, portanto, por um olhar distante que mirava, sem afeto, o seringueiro extrator da matéria-prima, mesmo sem deixar de afetá-lo. O cotidiano da migração de trabalhadores nordestinos rumo aos seringais amazônicos relaciona-se, portanto, com a produção do espaço internacional da borracha, concebido pelo modo capitalista anglo-saxão. As práticas espaciais dos xamãs vão em busca e querem transmitir os sentidos daí decorrentes.

A estrutura da rede era mantida sobre o tripé do aviamento, do crédito e da dívida. As mercadorias oriundas da Inglaterra eram recebidas pelos comerciantes de Belém e subiam os rios caucheiros, passando por diversos padrões e sub-padrões até alcançarem o último afluente, o penúltimo seringueiro. Cada integrante desta rede era credor a montante e devedor a jusante. Curiosamente, dois lugares escapavam ao sistema do aviamento: as duas extremidades, uma composta pelos tubarões de Liverpool e a outra pelos peixinhos das cabeceiras. Lugares excepcionais que confirmavam a regra da rede fractal.¹⁶

A lógica de créditos e débitos que asseguravam o lucro, aparentemente adequada mas essencialmente absurda, era a mesma em cada parte do sistema de extração do látex. Quanto mais a montante se localizava o sujeito, maior era sua capacidade de assimilar os valores do sistema. Quanto mais à jusante se localizava o sujeito, maior sua chance de viver um cotidiano aprisionado. Enquanto fornecia trabalho em troca de mercadorias, o seringueiro-extrator amarrava-se à estrutura do seringal como um escravo, supostamente livre, mas sempre em dívida com o patrão.

O barracão era mesmo um lugar estratégico da rede. Seus sentidos de localização estimulam nossa compreensão do espaço da rede e a possibilidade de sua tradução. Era do barracão que emanavam as leis e as decisões que regulavam a vida cotidiana do seringal, as relações políticas e econômicas dos súditos-aviados.¹⁷ Por ali circulavam os produtos

¹⁶ Além da regra e da exceção, havia também o desvio, o qual se materializava sobre a figura do regatão. Ele era o principal transgressor da estrutura montada pelo capital internacional monopolista, sobrepondo suas táticas à estratégia capitalista, utilizando uma méfis, ou seja, sabedoria calculada e, por que não dizer, uma linha de fuga que escapava à visibilidade do poder, manifestado, nas paragens amazônicas, pelos seringais. O *regatão* desenvolveu um tipo de comércio ambulante, circulando pelos seringais da região através de canoas, meio de transporte comum nas estradas de água da Amazônia. Destacamos também que esta atividade econômica era feita quase que exclusivamente por sírio-libaneses. (<http://sociologiaemtela.blogspot.com.br>, acessado em 23 de junho de 2014)

¹⁷ Estas três figuras, o patrão, o gerente e o guarda-livros formavam a máquina administrativa do seringal, onde tudo funcionava em torno e sob as ordens deles. Num plano inferior, achavam-se os caixeiros, encarregados da ordem, controle e atendimento do armazém. Compreendendo o grupo que desempenhava as atividades na sede, encontramos ainda, os

enviados pelas casas aviadoras e o látex coletado pelos seringueiros. Tudo passava pelas vistas do patrão. O barracão era ao mesmo tempo um ponto de controle de pessoas e de troca de mercadorias.

A localização do barracão permitia identificar, então, de uma só vez, devedores e credores. (...) Assim, nessa rede de que necessariamente só de percebia um fragmento, cada um tinha, em suma, uma apreensão legitimamente fundada sobre a ideia de que o todo era semelhante à parte, da qual se podia ter a experiência local. (...)“Nesse caso particular, a rede fractal recobria a fractalidade dos próprios rios, havendo um barracão em cada foz ou boca de afluente.”¹⁸

A compreensão do sentido de localização do barracão nos permite evitar o equívoco de considerar o espaço da rede fractal do aviamiento como sendo idêntico ao espaço precedente, isto é, a rede fractal ameríndia subandina. A despeito da semelhança formal da fractalidade, entre estes espaços reside uma profunda diferença qualitativa. A trama de relações sociais que dá nexos a estas redes é radicalmente diferente. Enquanto o espaço ameríndio é organizado por um sistema social igualitário, o espaço do aviamiento resulta de um sistema de dominação. No primeiro, todos os pontos de vista são equivalentes. Por mais independentes que sejam, não há um ponto de vista particular privilegiado sobre a totalidade. Já no segundo, a estrutura de crédito e dívida só se sustenta graças à hierarquização dos pontos de vista. “Cada patrão ou subpatrão, por assim dizer, abraçava com o olhar o conjunto das ramificações e das capilaridades dos rios e afluentes até o menor igarapé que suas mercadorias atingiam, e que, em troca, o abasteciam de borracha.”¹⁹ A diferença qualitativa reside, portanto, na generalidade e na particularidade das perspectivas.

No espaço hierarquizado, um ponto de vista torna-se “mais geral” quanto mais à montante da rede comercial (quanto mais à jusante da rede fluvial) estiver a localização do corpo. A posição relativa na rede fluvial vincula-se à posição relativa do grau generalizador de um ponto de vista particular. “É isso, creio, o que explica o deslocamento dos poderes xamânicos, [o] que justifica o prestígio xamânico.”²⁰

Com o declínio do comércio de borracha, as pessoas foram deixando os seringais e se deslocando rumo às cidades mais próximas e aos grandes centros urbanos do país. Junto com essa clientela potencial viajavam também os xamãs. “Os xamãs são os viajantes por

caçadores, mariscadores e canoieiros, encarregados do complemento para a alimentação dos homens que detinham o poder nos seringais. Compõem ainda esse quadro os homens do campo, responsáveis pelos animais transportadores das mercadorias ao centro. Constituindo o núcleo mediador apareciam, depois, os comboieiros que representavam o elo de ligação entre a sede e o centro, pois transportavam em comboios de burros, pelos varadouros, os víveres e mercadorias para os extratores mais distantes, ao mesmo tempo que traziam as pelotas de borracha para o barracão. (ZEE-AC, 2006, p.20).

¹⁸ Carneiro da Cunha, p.10

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

excelência. Sob o efeito do ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreende."²¹ Mas, afinal, quem são esses viajantes que nada escapa ao olhar? Seu poder advem apenas das viagens oníricas e alucinógenas? Como se justifica o prestígio xamânico?

O prestígio xamânico

Crispim Jaminawa foi o mais reputado xamã do alto Juruá, até o anos 1980. Antes de fixar sua residência, entretanto, ele viajou bastante e morou temporariamente em dois lugares particularmente significativos: no Ceará e em Belém. No primeiro, buscou assimilar a origem da maioria dos seringueiros imigrantes com quem conviveu. No segundo, foi ao encontro do contexto de uma das extremidades do fractal do aviamento. Enquanto viajava, suas ideias viajavam com ele. Transitando por novos lugares, Crispim expandiu sua consciência geográfica e cosmológica.

Em jogo estava não apenas a mudança de suas coordenadas cartográficas, mas sobretudo a transformação qualitativa de seus sentidos de localização, a trama de relações sociais, as distâncias afetivas, o nexos dos ritmos cotidianos. Ao mergulhar em outros espaços de vida, Crispim experimentou a alteridade de seu habitat. Assim, mapeando distâncias com medidas subjetivas, o xamã pode atravessar geometrias obtusas até torná-las redondamente humanas.

Um dos modos de transformação de nossa percepção do mundo está na mudança de posição relativa às pessoas de nossa rede social. Expandimos nossa consciência geográfica quando percebemos que as distâncias mais importantes não são físicas, mas afetivas. Assim, necessitamos de outros modos de correspondência para dizer o que significa estar próximo. Às partidas decorrem chegadas. Desencontros que levam a novos encontros. A permanência da memória de onde viemos alimenta nosso desejo de ir além. Pela via do contraste e das aproximações de nossas relações sociais criamos outros sentidos para o nexos de ritmos que vivemos.

Tanto o xamã quanto o geógrafo possuem a possibilidade de conferir ao inédito sentidos de localização inteligíveis. Cabe a eles a construção de aberturas na desordenada ordem espacial das coisas. Trata-se de um exercício político que requer um esforço imenso, um trabalho que não se faz sem contestação. A harmonia surgirá, muitas vezes, como efeito

²¹ Ibid. p.12.

de árduas disputas, da transformação do status quo. Criar um espaço extra, um espaçamento, transpor sentidos de localização entre mundos, habitar o “mundo do meio”, dominar um outro lugar. Traduzir a ausência e a presença de espírito não é uma simples tarefa de ordenação espacial. O que não significa dizer que haja um código para um mundo novo que passa pelas redistribuições conceituais do espaço. Procurando descobrir o que está oculto, minuciosamente, penetrar no segredo das coisas, “como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial.”²² Ele escolhe jogar com a linguagem, ciente da relatividade das coisas, já que só é possível ver as coisas do mundo com clareza ao rodeá-las, ou seja, assumindo perspectivas particulares. O cuidado investigativo do xamã chega à abstenção de nomear o que vê com palavras usuais. Ao usar “palavras torcidas”, ele quer dizer “quase a mesma coisa”²³.

Condutor de viagens oníricas e narcóticas, o xamã também possui um sentido de localização cosmológico, isto é, uma consciência que extrapola o espaço terrestre, mas sem dele prescindir. Para que permaneça assimilando e traduzindo pontos de vista, interpretando o inusitado, ele necessita estar com o outro, deslocar-se entre mundos a ponto de compreender o que há de mais local e mais global em suas relações. Feito um geógrafo, ele percebe com esses movimentos que a relação é fruto dos significados atribuídos à localização do corpo e do mundo. Se por um lado são as viagens que cumprem o papel de alteração de seu estado de *consciência cosmogeográfica*, por outro, é com o retorno que se abre a possibilidade de tradução do espaço.

Ao retornar de suas longínquas viagens, Crispim se torna um xamã poderoso e escolhe morar num lugar chamado Divisão, “partilha das águas”, isto é, onde se encontram as cabeceiras de seis distintas bacias fluviais (Humaitá, Liberdade, Gregório, Tarauacá, Dourado e Bagé). Ele atribui o prestígio de suas práticas xamânicas às permanências e passagens por lugares especiais. Ao reforçar as perspectivas dos extremos, traçando uma espécie de diagonal entre o local e o global, o xamã cria suas conexões. Para isto, precisa fazer de seu próprio corpo um universo em expansão. Habitando entre mundos, seu sentido de localização expressa a *consciência cosmogeográfica* do vir a ser ponte, feito um barco. “Assim, Crispim, um homem criado no extremo-jusante, estabelece-se em uma espécie de hipermontante:

²² Ibid, p.14.

²³ Eco, Umberto, 2006.

idealmente situado para encarnar a contento o projeto de junção do local e do global. É nesse sentido que Crispim é um tradutor.”²⁴

Carlito Kaxinawa é um xamã da cidade. Ele encontra a maior parte de sua clientela, formada principalmente por antigos seringueiros, nos bairros mais pobres de Rio Branco. Entre um trabalho e outro, ou colabora com antropólogos de uma ONG, ou vende picolé nas ruas da capital acreana. Carlito também viajou bastante, residindo temporariamente em Manaus e Belém, onde assimilou boa parte de suas técnicas xamânicas heteróclitas. A singularidade de seu trabalho está na combinação entre práticas ashaninkas, técnicas aprendidas com os Yawanawa e Katukina, do rio Gregório e do rio Tarauacá, e os rituais emprestados da umbanda.

Aqui, mais do que uma imagem do espaço, é uma percepção do espaço o que vem fazer a mediação entre este xamã e o ofício de tradutor e geógrafo. Em suma, a possibilidade de reunir mais de um ponto de vista passa pela assimilação da condição humana e das práticas espaciais dos japós. Para ele, assim como para os Ashaninka do alto Juruá, todos os japós são humanos, pois vivem em sociedade, cultivam, bebem e tecem como os índios, mas “*são superiores aos homens, na medida em que observam a paz interna e vivem sem discórdia. São os filhos que Pawa, o sol, deixou na terra, são os filhos do ayahuasca.*”²⁵

No mundo dos pássaros tecelões, o *tsirotsi* ou japiim (*Cacicus cela*) ocupa uma posição que suscita um interesse especial. Carlito afirma que este pássaro, além de inteligente trabalhador e bom curador, é um poderoso xamã. Ele justifica o prestígio xamânico do japiim por sua capacidade de falar outras línguas, de dominar línguas estrangeiras que, embora não comuniquem nada, servem como instrumento de sedução e predação.

Com efeito, é assim que procede o bom caçador: finge utilizar uma linguagem que não é a sua, uma linguagem de sedução, aquela por meio da qual os machos e as fêmeas se atraem. (...) A única mensagem é o grito que atrai, que seduz. É um chamariz, uma isca. Um som sem sentido, um som com sentido único. (...) Ele é uma ponte ilusória entre formas do ser. Corresponde, no mundo animal, àquela escada xamânica que liga mundos cortados entre si.²⁶

O prestígio xamânico deriva da capacidade de imitar os chamados de outros seres não-humanos e mobilizá-la para o sucesso da caça. Ao se posicionar entre suas próprias margens e as margens do outro, feito um japiim, Carlito expande o grau generalizador de seu ponto de vista particular. É neste sentido que ele se torna um tradutor. A arte de conjugar o que é mais

²⁴ Ibid., p.12

²⁵ Ibid., p.15

²⁶ Idem.

local e o que é mais global se faz através do contato entre mundos distintos, passa pela escada que liga extremidades cosmológicas, requer a travessia da ponte que dá acesso à diversidade. Por isso é que precisam viajar, entre mundos e pelo cosmos, a fim de deslocar pontos vista e tecer relações.

O corpo do xamã vibra ao perceber a mudança de seu sentido de localização. Assim viajam esses “mestres do esquematismo cósmico”. Viagens que passam por movimentos do corpo. Por isso vestem outras roupas. No regresso das viagens xamânicas, criam a possibilidade da tradução através de práticas espaciais cuja intenção é partilhar a verdade da relatividade. De modo análogo lidam com as viagens que nós ocidentais consideramos familiares. Ao transformarem seus *sentidos de localização cosmo geográficos*, deslocam-se também os significados particulares de seus pontos de vista. É neste sentido que o sentido de localização do xamã expressa a consciência geográfica da ponte – o habitat entre mundos. Reside nessa capacidade de assimilar e traduzir mundos disjuntos a justificativa do prestígio xamânico.

O devir tradutor: uma aliança entre o geógrafo e o xamã

O xamã está permanentemente implicado na construção de sentidos. A imagem espacial do rio Juruá serve de mediadora à tradução das práticas xamânicas na medida em que permite estabelecer conexões entre a concepção de uma rede comercial e a vivência de uma rede fluvial, misturando aparências físicas e essências sociais. As práticas xamânicas são a expressão do grau generalizador de um ponto de vista particular. Elas são potencializadas tanto por deslocamentos geográficos, através dos corpos do mundo, seguindo os sentidos do rio; quanto cosmológicos, através dos mundos do corpo, assimilando rios de sentido. Ao englobar as perspectivas dos extremos, traçando uma certa diagonal transescalar entre o local e o global, o xamã faz de seu corpo um mundo, de seu mundo um corpo e de seus movimentos a construção de relações entre corpos e mundos. Do ponto de vista do xamã, a percepção de um espaço relacional atravessa, ao mesmo tempo, uma concepção espacial, imaginária, e uma experimentação espacial, simbólica. O espaço real que lhe escapa passa pelas práticas inscritas em seu próprio corpo.

O xamã ganha prestígio em função de sua capacidade de relacionar um ponto de vista local, fruto da experiência cotidiana, com o ponto de vista o mais global possível, a partir da expansão da consciência. Suas práticas viajeras buscam, portanto, a alteração de

seus sentidos de localização, com o intuito de captar novas relações. Eles trocam de casa e de mundo como quem troca de roupa. “Assim, Crispim, um homem criado no extremo-jusante, estabelece-se em uma espécie de hipermontante: idealmente situado para encarnar a contento o projeto de junção do local e do global. É nesse sentido que Crispim é um tradutor.”²⁷

Quando as formas visuais do rio Juruá, aparentemente com mais meandros que o Mississipi, revela uma imagem do rio mais tortuoso do mundo e se coloca em relação, ao mesmo tempo, com traços íntimos do cotidiano vivido e com representações cosmológicas, encontramos uma chave de decodificação da prática espacial do xamã. Sua percepção do espaço vai além do que está aparente na paisagem do rio. Ele alcança também a essência da rede fluvial do aviamento, pois sua sensibilidade às contradições do espaço se evidencia pela tentativa, mesmo inconsciente, de associar imagens, experimentações e práticas espaciais.

O xamã fortalece a geografia de agenciamentos. Enquanto tradutores, o xamã e o geógrafo encaram o desafio de transpor significados espaciais entre mundos distintos. Para isto, precisam mudar de escalas geográficas, subir e descer escadas cosmológicas, realizar movimentos permanentes entre o que é mais local e o que é mais global. A tradução do espaço depende da experimentação da alteridade. Ela se constitui através de relações de contraste espacial. Transitando entre mundos, o tradutor viaja pelos momentos da produção do espaço. Ao contrastar os sentidos, ele interpreta e reescreve a Terra torcendo grafias. Desse intuito de deslocar e registrar novos sentidos das relações entre os homens e os meios, brotam as possibilidades de comunicação. Aos poucos vamos compreender melhor onde estamos e para onde é possível seguir com as transformações da vida no ecúmeno.

O geógrafo entende, por sua vez, que um rio existe como um leito entre duas margens, como um fluxo entre a foz e a nascente, como um meio de comunicação entre lugares conectados por um modo de transporte fluvial. No entanto, se deslocamos o olhar, não é difícil pensar o rio como um espaço de mediação, um terceiro que se coloca “entre-dois”. Podemos pensar tanto num barco como numa ponte. Para alcançarmos as possibilidades de intercessão com o mundo do xamã, movimento necessário ao “ver junto” e ao “ser-com-o-outro”, o barco-ponte que se atravessa o rio parece ser uma imagem plena de ressonâncias. A travessia do rio tende a expandir as relações humanas, construir sentidos de espaçamento²⁸ entre as pessoas, sem negligenciar a alteridade do meio. “Entre as margens do mesmo e do outro, o homem é uma ponte”.²⁹ Ao criar um intervalo, um espaço aberto em meio às

²⁷ Ibid., p.12

²⁸ Desanti, J.T. 2003, p.27

²⁹ Vernant, J.P. 2009, p.198.

diferenças, a imagem da ponte carrega a potência de ligar, num mesmo plano, a colateralidade entre o xamã e o geógrafo. Está aberta a via de comunicação para o devir tradução das práticas de campo.

O trabalho de campo no espaço de aliança entre o geógrafo e o xamã – a prática espacial da tradução – torna-se ainda mais interessante quando comunica uma escrita fiel à transposição dos sentidos. Cabe destacar, no entanto, que esta fidelidade não habita nem a universalidade do espaço, nem a singularidade dos lugares, nem a particularidade do território: ela reside na perspectiva que se abre entre mundos. O espaço da ponte cosmogeológica aberto entre o mundo moderno ocidental e o mundo ameríndio é um dispositivo movido pela linguagem verdadeira: essa ressonância que vem do modo “de fazer com que a *intentio* em uma língua reverbere em outra”³⁰, esse exercício de “dizer quase a mesma coisa”³¹.

A verdadeira relatividade está na ressonância que parte de uma língua e encontra a outra, mas não reside nem na primeira, nem na segunda. Os sentidos de localização da verdade habitam os intervalos, os espaçamentos, o espaço “entre”. É neste sentido que a tradução do espaço é um convite: entre! Incomensurável espaço do eco. Território repleto de contrastes. Lugar de passagem para códigos incomensuráveis. O código geográfico que condiz com o prestígio do xamã é a expressão da mudanças dos sentidos de localização. O que nos permite transitar entre mundos é a percepção do ser-aí no cosmos.

O lugar de onde fala o tradutor é um espaçamento que percorre distâncias sem preenche-las³². O ponto vista particular perspectivado pela imagem espacial da ponte, pelos sentidos de localização de um portal, por esse lugar onde se aproximam as diferenças, onde o que é mais local e o que é mais global se encontram. Movimentando compassos sobre meandros amazônicos, criando um modo de ser comum entre mundos diferentes, os sentidos de localização do xamã, do geógrafo e do tradutor já seguem juntos, aqui e agora.

Rumo ao espaço extradisciplinar?

Insatisfeitos com os horizontes restritos do trabalho de gabinete, os cientistas do espaço partem em busca de novas reflexões, mas sobretudo de outras práticas de campo. Seguimos por caminhos diversos, mas com um desejo comum: transformar-se em alguém

³⁰ Carneiro da Cunha, M. 1998, p.14.

³¹ Eco, U. 2006.

³² Deleuze, G. 1988, p.27, destaca que o fundamento do perspectivismo não está na dependência entre um ponto de vista e um sujeito definido previamente, mas, ao contrário, na possibilidade de se tornar sujeito aquele que aceder ao ponto de vista.

diferente através de experimentações intencionais de mundo. Trata-se de aspiração própria a alguns sujeitos do conhecimento que integra o problema geral da criação metodológica. “*Tu não usas uma metodologia. Tu és a metodologia que usas.*’ *A passagem extraída de Gonçalo M. Tavares*³³ reforça a imagem de que a metodologia é um invento, uma fabricação que pode ser tão engenhosa quanto criativo é o sujeito que, permanentemente, se põe a reinventar a si próprio.”³⁴ Mas até onde podemos ir com a criatividade e a inovação de nossas práticas de campo? Como expandir as fronteiras deste método científico secular? Indo e vindo a campo, na cidade, o que precisamos vir a ser para darmos conta da complexidade contemporânea?

Olhe! Não, escute: quer nos confins mais longínquos da metrópole, quer nos hipercentros de Gaia, percorremos estradas e ruas fornidos de dispositivos que nos tranqüilizam, quando nos dizem para onde vamos. Rastreados por satélites, nos tornamos todos urbanos? Ainda há espaço para recorrermos ao mais tradicional dos sistemas de posicionamento global: a comunicação pela fala humana? Felizmente apareceu uma alma viva e generosa, capaz de comprovar que não estamos no rumo certo. Então, para onde insistimos em seguir? Vivemos um tempo histórico em que as transformações sociais se tornam cada vez mais sensíveis e sujeitas a serem concebidas e percebidas em termos espaciais, isto é, em relação aos espaços vividos. Todavia, ao buscar experimentar outros espaços, sabemos o que nos move? O desejo de inovar nossas práticas científicas parece uma condição das transformações sociais que necessitamos. O diálogo interdisciplinar entre urbanistas, antropólogos, geógrafos e demais “cientistas do espaço” já pode ir além das fronteiras disciplinares modernas, sem ceticismos, para criar espaços extras com seres terrestres habitantes de outros mundos. No domínio de simbioses entre geógrafos e xamãs, nesta zona de contato aqui abordada, entra em perspectiva uma outra práxis, uma certa poiesis comum do espaço. Estamos quase prontos para assimilar a possibilidade de uma prática espacial extradisciplinar.

³³ Gonçalo M. Tavares, 2006, p.62.

³⁴ Cassio E.V. Hissa, 2013, p.127.

BIBLIOGRAFIA:

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995

CALIXTO, Valdir et al. *Acre: uma história em construção*. Rio Branco: Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto, 1982.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, abr/1998, vol.4, n.1, p.7-22.

DELEUZE, Gilles. *Le pli: Leibiniz et le Baroque*. Paris: Minuit, 1988.

DESANTI, Jean-Toussaint “Voir ensemble”, In: MONDZAIN, Marie José (org.) *Réfléchir le cinema*, Paris: Gallimard, 2003.

ECO, Umberto. *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *La Colonisation de l’Imaginaire. Sociétés Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique Espagnol*. Paris: Gallimard, 1988.

HISSA, Cassio E.V. 2013, *Entrenotas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, p.127.

HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. In: N. Thomas e C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996, pp.32-75.

LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*. Paris: Anthropos, 1974.

RANCY, Cleusa Maria Damo. *Raízes do Acre (1870-1912)*. Porto Alegre: PUC/RS, 1981.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TAVARES, Gonçalo M. 2006, *Breves notas sobre a ciência*, Lisboa, Relógio D’Água, p.62.

TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. I, II e III. 1979.

VAINFAS, Ronaldo. 1995. *Santidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

VERNANT, Jean-Pierre. *A travessia das fronteiras*. São Paulo: EdUSP, 2009

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e os perspectivismo ameríndio”. ALLIEZ, Éric (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 421-450.

WRIGHT, Robin e HILL, Jonathan. “Venancio Kamiko. Wakuénai Shaman and Messiah”. In: E. J. Langdon e G. Baer (eds.), *Portals of Power*. pp. 257-286, 1992.